



TITLE:

イスラームの宣教とクターマ族の 國家形成

AUTHOR(S):

余部, 福三

CITATION:

余部, 福三. イスラームの宣教とクターマ族の國家形成. 東洋史研究
2000, 59(1): 198-228

ISSUE DATE:

2000-06-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/155334>

RIGHT:

イスラームの宣教とクターマ族の國家形成

余 部 福 三

は じ め に

- 1 カビーリヤ山地の自然とクターマ族の家父長制社會
 - 2 シーイーの宣教とクターマ族の統合
 - 3 シーイーによるカリスマ的支配
 - 4 イフリーキーヤ征服の進展と傳統的體制への轉換
- まとめと展望

は じ め に

中東及びその周邊地域には、都市に據點を置きたいかなる國家にも從屬せず、また自らも國家を形成していない多くの山岳地域の農牧民や草原の遊牧民が存在した。かれらは通常、祖父あるいは曾祖父を共通とするという意識をもつ人々からなる家父長制的な擴大家族 *extended family* や、そういった擴大家族の集合體である集落の中で生活し、生産物や家畜は私有財産で農地はふつう占有（牧草地は共用）であるが、地位や財産の上では比較的平等な社會を形成していた。一方、かれらは孤立しているわけではなく、附近の都市に依存し、餘剩の家畜・乳製品、家具・じゅうたんなどの手工業製品を賣る一方、穀物や装身具、衣服、武器などを購入しており、このような交易を通じて都市の文明に觸れ、その宗教の影響を受ける場合が多かった。かれらの間の紛争の調停や外敵の侵入に對する備えのために、附近の同様な集團と同盟關係にあり、通常、比較的遠い先祖が共通するという意識をもつ氏族 *clan* を形成していた。内部の、または外部からの危機が大きいほど、あるいは逆に都市の攻撃・略奪のチャンスが大きいほど、氏族はより遠方の氏族と結びつき、より遠い先祖を共通にするという神話を創作した。個人的な事情（たとえば、近親を殺害したとき、不當な扱いや不利益を受けたと感じたにもかかわらず氏族の支援がなかったとき、他

の成員に較べ決定的に貧しくなったときなど) から、氏族を離れ、近隣の氏族のもとに亡命し、その成員になる場合も珍しくはなかった。氏族内部や氏族間の紛争は氏族の指導者(長老)の談合によって処理されたが、危急時の軍事指導者や宗教的權威者を除いて、長老の權威は相對的に大きい財産や家柄、個人的な資質に基づくにすぎなかった⁽¹⁾。

國家を形成せずに、非常に遠い先祖に逆上ってこのような擬制的血縁關係をとくに主張する(平時にはそういう意識がきわめて微弱であるし、そう主張しない場合も多い)大規模な集團のことを、歴史學や人類學では部族 *tribe* と呼んできた。かつては、部族から國家へという單線的な發展段階が想定されていた。しかし最近では、タッパー Tapper によって、部族と國家は相反する二つの思考様式・組織モデルであり、時代的に並立していること、また、ドレシュ Dresch によって、イエメン Yaman 北部のハムダーン Hamdān 族の例から、部族から國家へ、國家から部族への轉換が繰り返されることが説得力をもって主張されている⁽²⁾。さらに、中央集權志向の大規模國家が山岳民や遊牧民を支配する手段として、雑多な起源の人々を部族に組織し、その首長を任命しようとするのが、ウマイヤ Umayya 朝支配下のアラブ諸部族やサファヴィー Ṣafavī 朝支配下のイランの諸部族、近代ヨーロッパの植民地の諸部族などを例として、論證されるようになった⁽³⁾。

- (1) 中東の部族と國家形成に關する諸問題は次の書に網羅的に扱われている。P. S. Khoury & J. Kostiner ed., *Tribes and state formation in the Middle East*, Berkeley, 1990; C. Lindholm, *The Islamic Middle East: An historical anthropology*, Oxford, 1996. 家父長制と支配形態としての長老制については、ウェーバーの古典的な一般論がなお有効である。Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, fourth edition, 1956, pp. 133, 588-90, 世良晃志郎譯『支配の諸類型』創文社, 1970年, p. 45, 『支配の社會學 I』創文社, 1960年, pp. 143-50.
- (2) R. Tapper, "Anthropologists, historians, and tribespeople on tribe and state formation in the Middle East", in *Tribes and state formation*, pp. 48-73, "Introduction" to *The conflict of tribe and state in Iran and Afghanistan*, ed. by R. Tapper, London, 1983, pp. 1-82; P. Dresch, *Tribes, government and history in Yaman*, Oxford, 1989, "Imams and tribes: The writing and acting of history in Upper Yaman", in *Tribes and state formation*, pp. 252-87.
- (3) Muhammad A. Shaban, *Islamic history: A new interpretation*, Cambridge, 1971; Fukuzo Amabe, *The emergence of the 'Abbāsid autocracy*, chapter 1 "The conflict between Qays and Yaman during the Umayyad caliphate", Kyoto, (京都大學學術出版會), 1995; Tapper, "Shāhsevan in Ṣafavid Persia", *Bulletin*

中東とその周辺の歴史的に有名な山岳民は、モロッコのアトラス山脈のマスムダ Maṣmūda 族、アルジェリアの小カビーリヤ Lesser Kabylia, Petite Kabylie 山地のクターマ Kutāma 族、アウラース Awrās 山地のハッワラ Hawwāra 族、リビアのナフーサ Nafūsa 山地のナフーサ族、イエメンのアラブ諸部族、シリアの海岸山地のジャラージマ Jarājima・ヌサイル派・ドゥルーズ派・マロン派、ザグロス山脈のクルド人、エルブルズ山脈のダイラム人、コーカサス山脈東部のアヴァール人・チェチェン人、ヒンドゥークシュ山地のグルル人、スライマーン山脈のアフガン人、ラジャスターンのラージプート族などがある⁽⁴⁾。このうち、山岳部から下り、都市を征服して大規模國家を形成し得たのは、クターマ族のファティマ Faṭīma 朝、マスムダ族のアル・ムワッヒド al-Muwaḥḥid 國家、ダイラム人のブワイフ Buwayh 朝、グルル人の王國、ラージプート族のプラティハーラ Pratihāra 朝などであり、これらのすべてはイスラームまたはヒンドゥー教への改宗によって統合のイデオロギーを提供されている。また草原の遊牧民や、邊境の氏族意識をまだ残している後進的都市民もこのような運動を起こすことがある。イブン・ハルドゥーン Ibn Khaldūn が都市部 ḥaḍar の民に対して badw の民と呼んだのはまさにこのような山岳民と草原の遊牧民を指す⁽⁵⁾。7世紀のアラブによる大征服こそアラビア半島の山岳民と遊牧民、それに後進的都市民を結集した最大の國家建設運

of the School of Oriental and African Studies 37 (1974), pp. 321-54.

- (4) 近代まで残存したヨーロッパの同様な山岳民はスイス人、スコットランド高地人、バスク人、モンテネグロ人などであり、いずれも勇猛果敢で知られ、スイス人は西歐各國に、スコットランド高地人はイギリス軍に大量の傭兵を提供した。
- (5) イブン・ハルドゥーンは最初にことばを定義する上で、人間の集住か否かという観点から、農業地域を badw の中に含めているように見えるが (vol. 1, pp. 210-1, 和譯, 第1巻 pp. 235-6), のちの議論の展開では、山岳民・遊牧民を都市民と対照させ、都市近郊の農業地域 aryāf を badw から排除している (vol. 1, pp. 243, 254, 269, 和譯, 第1巻 pp. 270, 283, 297)。森本公誠氏は和譯において ḥaḍar を「都會」、badw を「田舎や砂漠」と譯したが、後者は「山岳部・草原」とする方が的確な場合が多いのではないか。中東・地中海においては中國と同様、近世日本型の自立した共同體的な村は存在せず、都市近郊の農業的集落は共同作業を行うこともなく、出入り自由なものであり、都市に附屬していた。世界史を見るかぎり、人類は肥沃な土地で農業によって大きな餘剰生産物を獲得すると、ほぼ決まって都市に集住するようになった。周辺の農業地域を含むこのような都市がそれぞれ國家をなしていたが、やがて多くの都市が一つの中央權力のもとに従えられて大規模國家が成立したのである。都市から遠く離れた「ムラ」が発達するのは古代末期以後で、地主が開拓した莊園や政府の開墾地 (villa, castella, qaṣr, 別業, 別墅, 邸) に起源する場合が多い。

動であった。

このような経験から見ると、イブン・ハルドゥーンが論じたように、中東における部族民の國家形成は通常、新しい宗教への集團的歸依に觸發された部族民の團結 *‘aṣabiya* が必要条件になっていると言える。その際、指導者は部族民を心服させて結集させるだけの超人的能力（必ずしも宗教的とは限らない）をもたなければならず、その能力がカリスマ *charisma* と呼ばれるものである。

4代カリフ、アリー ‘Alī b. Abī Ṭalib の子孫たるムスリムの指導者（イマーム *imām*）の代理人フッジャトウッラー *ḥujjat Allāh*（神の證し）と稱するマフディー ‘Ubaydullāh (‘Abdullāh, Sa‘īd) al-Mahdī のために、シーイー Abū ‘Abdillāh al-Shi‘ī が行った宣教は、クターマ族を結束させ、イフリーキーヤ Ifriqiya（チュニジアを中心とした地方）におけるファーティマ朝（イスラーム暦297-567/西暦909-1171）建國を導いたものであり、このような國家形成の典型的な例である。しかも、ファーティマ朝のイデオログ、スゥマーン al-Qaḍī Nu‘mān（363/974年没）による『イフティターフ・ダワ』 *Iftitāḥ al-da‘wa* が諸氏族統合の詳しいプロセスを運動内部から伝えており⁽⁶⁾、この點でユニークなケースと言える。

この書はファーティマ朝の4代カリフ、ムイZZ al-Mu‘izz (341-65/953-75) を、人類を救済すべき不謬のイマームとして正統化することを目的とし⁽⁷⁾、シーイーの宣教を神の偉大な勝利への道程として敘述している。したがって、實際の事件をそのような目的に沿ったステレオタイプにあてこめたものであり、あくまで山岳民の立場や見方、感情ではなく、都市出身の王朝指導者の立場や見方を反映したものであることには十分に注意しなければならない。しかし、シーイーはのちカリフ、マフディー（297-322/909-34）と衝突して殺されたにもかかわらず、その行動が肯定的に描かれ、その個々の失敗が敘述される場合でも、常にその失敗が正當化されている。このことからハルム Halm はシーイー自身の自傳に忠實に基づくものと推測している⁽⁸⁾。また、10世紀後半のアン

(6) Ibn al-Athīr, Nuwayrī, Ibn Khaldūn らは『イフティターフ』を要約するだけである。

(7) M. Brett, “The realm of the imām: The Fāṭimids in the tenth century”, *BSOAS* 59(1996), pp. 435-6.

(8) H. Halm, *The empire of the Mahdī: The rise of the Fatimids*, tr. by M.

ダルスの歴史家ワッラーク al-Warrāq や11世紀初頭のイフリーキーヤの歴史家ラキーク Raqīq に依據したイブン・イザリー Ibn ‘Idhārī のマグリブ・アンダルス史と、10世紀末のイフリーキーヤの醫學者イブヌル・ジャッザール Ibn al-Jazzār の歴史書を引用した著者不明の世界史 *al-‘Uyūn wa’l-ḥadā’iq* (12世紀にイフリーキーヤで編纂されたものか?) は、ともに『イフティターフ』とは別系統の史料であり、見解や情報に食い違いが見られるが、全體として大きな矛盾はない。したがって、『イフティターフ』では概して、事實の捏造、隠蔽は大規模には行われず、伝えられる個々の事實はほぼ信頼できると見てよい。

すでに、チュニジアのターリビー Ṭālibī やダシュラーウィー Dashrāwī, ドイツのハルム⁽⁹⁾らがこの問題を扱っているが、いずれも『イフティターフ』を要約するに過ぎず、史料に引きずられて、シーイーを主人公として敘述し、クターマ族を受動的な客體としてのみ扱っている。イスラームがもともとクターマ族の間にどの程度普及していたのか、なぜ、いかに、かれらが宣教に應じ、氏族を越えて團結したのか、かれらの社會はどのようなものであったのか、その社會がいかに變容したのか、新しい國家の支配形態はいかなるものか、それが征服の過程を通じてどのように變化したのかという分析はほとんどない。本稿はこれらの問題にできるだけ答えることを目標とする。

本文中の括弧内に挿入するアラビア語史料の略號は次の通りである。

I: al-Qāḍī Nu‘mān, *Iftitāḥ al-da‘wa*, ed. Farḥāt Dashrāwī, Tunis, 1975.
 ‘Idhārī: Ibn ‘Idhārī, *al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Andalus wa’l-Maghrib*, ed. C. S. Colin & É. Lévi-Provençal, 4 vols., Beirut, 1980, vol. 1.

Athīr: Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī’l-ta’rikh*, ed. C. Tornberg, 13 vols., Beirut, 1965-7.

Nuwayrī: al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, 31 vols., Cairo,

Bonner, Leiden, 1996, p. 102, note 153.

(9) M. Talbi, *L’émirat aghlabide 800-909, histoire politique*, Paris, 1966; Farhat Dachraoui, *Le Califat fatimide au Maghreb 296-365/909-975: Histoire politique et institutions*, Tunis, 1981; Halm, *The empire of the Mahdi*.

vol. 24, ed. Ḥusayn Naṣṣār, 1984.

Khaldūn: Ibn Khaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, 14 vols., Beirut, 1983-6. 序論 al-Muqaddima の和譯, 森本公誠譯『歴史序説』全三卷, 岩波書店, 1979—87.

ʿUyūn: al-ʿUyūn waʿl-ḥadāʾiq fī akhbār al-ḥaqāʾiq, vol. 4, ed. ʿUmar al-Saʿīdī, Dimashq, 1972.

Raqīq: al-Raqīq, *Taʾrīkh Ifrīqiya waʿl-Maghrib*, ed. al-Zaydān & ʿIzz al-Dīn ʿUmar, Beirut, 1990.

Idrīs: Idrīs ʿImād al-Dīn, *ʿUyūn al-akhbār*, vols. 4-6, ed. Muṣṭafā Ghālib, Beirut, 1973-84, vol. 5.

Yaʿqūbī: al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1892.

Ḥawqal: Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, ed. J. H. Kramers, Leiden, 1938.

Bakrī: al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. W. McGuckin de Slane, Paris, 1965.

Ḥazm: Ibn Ḥazm, *Jamhara ansāb al-ʿArab*, ed. ʿAbd al-Salām Hārūn, Cairo, 1962.

1 カビーリヤ山地の自然とクターマ族の家父長制社會

スンマーニー川 Wādī Summānī を境にして西側の大カビーリヤ山地と東側の小カビーリヤ山地は地中海地域の中にあっては寒冷, 多雨であり, 冬には積雪を見るし, 春先には短い川が急流をなして高峻な山地から地中海に流れ込む。山々はカン, コルク, スギなどの森林に覆われ, 川が流れる急坂で狹隘な谷底には灌木が生い茂っている。寒く, 多湿な谷底に人々が行くことは少なく, 人々の移動は尾根づたいに行われる。

少なくともオスマン帝國時代以來, *thadderth* と呼ばれる集村は山の尾根に發達し, 尾根に沿った曲がった一本の大通りに沿って石造の家が並んでいた。家はふつつ中庭に面した部屋からなり, 夫婦が一室を使用する。ひとつの家は *kharrūba* と呼ばれる擴大家族の共用であり, 構成員はたがいに兄弟・姉妹と呼びあう。村はこのような *kharrūba* の集合體である。農業は段々畑ではな

く、山の斜面で木草の灰を養分に利用して行われ、大麥栽培とオリーブやいちじくなどの果樹栽培が中心であるが、女性は家のすぐ外で野菜を栽培する。脱穀場やオリーブ油搾油器は共用で、村の入口にある。牧畜は移牧ではなく、部屋の中央附近におかれた長椅子の反対側が家畜小屋になっており、家畜は木の葉や草をおもな飼料として飼育される。また、手工業も行われ、木製の農具のほか、銀や銅の装身具や皿、彫刻を施したテーブルなどの木製家具、幾何學文様の陶器、羊毛の絨毯などが製作され、行商人を通じて外の世界にも賣られた⁽¹⁰⁾。

近隣の村々の住民は父系の共通の先祖をいただく氏族 *‘arsh* 意識をもち、さらに鄰接した諸氏族はより遠い先祖を共通にすると信じる部族 *qabīla* を形成していた。氏族間の鬭争が常態であったが、強大な外部勢力に對しては團結した。各氏族では、司會者 *amīn* (*amoqqrān*, *amghār*) とその代理 *dāmin* などの長老に指導された民會 *jamā’a* (*thajma’ith*) が氏族民の紛争を調停し、宣戦と講和を決定し、外部勢力に従属を餘儀なくされたときは氏族民に税を割り當てた⁽¹¹⁾。

10世紀のクターマ族も『イフティターフ』の隨所にある記述(第2章参照)から見て、同様な尾根の集村と同様な氏族制の長老制、家父長制社會を形成していたようである。氏族の長老たちの漠然とした權威はあったものの、かれらの手足となるべき行政幹部が存在しないため、各々の家父長の自立性が高く、獨自行衛の精神がみなぎっていた。このため、馬や武器の所有が富や名譽、權威の象徴であり、女性には財産の相續權がなかった。一方、外來の訪問者を自らの身をていして攻撃から守り、きわめてあつく歡待する慣習があり、家父長

(10) M. Brett & E. Fentress, *The Berbers*, Oxford, 1996, pp. 225-64; *Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden, 1956- (以下 *E. I.* と略記), vol. 4, “Kabyliya”, p. 359 (by H. Isnard).

(11) *Ibid.*, pp. 361-2 (by R. le Tourneau). デュルケームは19世紀後半フランスでしかんであったカビーリヤ山地のベルベルの人類學的調査に依據して、このように同質の人々が機械的連關によって結びつく社會を環節社會と呼び、それよりも、分業が進み、異質で専門的な人々が相互依存する有機的連關に基づく都市的社會の方が結合性が高いと考えた。É. Durkheim, *De la division du travail sociale*, 1893, 田原音和譯『社會分業論』青木書店, 1971。これに對し、イブン・ハルドゥーンは多數の人々が集住した都市社會は、専門化された勞働によって經濟的には有利であるが、社會的結合性が低く、その結果、強い結合性を示す *badw* の民に征服されるとした。

は夜には同食のため妻子を提供したという。教養ある寄寓者はとくに歓迎され、子弟の教育を任された (I 82; Hawqal 93, 95)⁽¹²⁾。シーイーはこの慣習を利用して、あつい保護下にイスラームとアリーの子孫への畏敬の念を説くことができた (I 53)。

小カビーリヤ山地の諸氏族がクターマ族として結集したのはローマ時代のものである。ローマはこの地域の山岳民の少なくとも一部を服属させ、貢納を強い、ローマ化の據点として壮麗な都市クイクル Cuicul (Jemila) を建設した。しかし、のちローマは小カビーリヤ山地から撤退を餘儀なくされ、その周辺の諸都市、ミーラ Mila (Milev), サティーフ Saṭīf (Sitifs), ビリズマ Bilizma, トッブナ Ṭubna (Thubunae) に後退した。ディオクレティアヌス Diocletianus (284-305) 帝のときに小カビーリヤ山地に Quinquegentanei (五氏族) とよばれる大規模な氏族連合が形成され、山の尾根に據って、ローマ側の砦や城塞化した莊園を襲った⁽¹³⁾。さらに、6世紀には小カビーリヤ山地南部に Ucutamini 族の「王」*rex* が出現したが、これらは氏族連合體としてのクターマ族の成立を示すものと考えられる⁽¹⁴⁾。

クターマ族はイフリーキーヤを征服したアラブとはあまり接觸しなかった。わずかに、150/767年、トゥヌス Tūnus (チュニス) 代官ハサン・イブン・ハルブ al-Ḥasan b. Ḥarb al-Kindī がアッバース ‘Abbās 朝のイフリーキーヤ總督に對する反亂に失敗してクターマ族の地に亡命したこと (‘Idhārī 77; Athīr vol. 5, 587), その4年後、イフリーキーヤのアラブの有力者アブドゥッラフマーン・アッ・サクラビー ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥabīb al-Ṣaqlabī (イフリーキーヤの征服者、ウクバ・イブン・ナーフィー ‘Uqba b. Nāfi‘ の子孫) がアッバース朝の遠征軍に抵抗してやはりクターマ族の地に逃れたこと (Raḡīq 110; Nuwayrī 85) が見えるだけである。9世紀末には、クターマ族自身の認識によれば、アッバース朝のイフリーキーヤ總督アグラブ Aghlab 朝には名目上の宗主権以上のものを認めてはいなかったし、近隣の、それ自體アグラブ朝からの自立性が高

(12) Talbi, pp. 594-8.

(13) C. R. Whittaker, *Frontiers of the Roman empire: a social and economic study*, Baltimore, 1994, p. 149

(14) Talbi, p. 594; M. Brett & E. Fentress, *The Berbers*, pp. 63, 93.

いミーラ、サティーフ、ビリズマのアラブとも絶えず鬭争していた (I 36, 79; Ya'qūbī 349)。これらのアラブはときにクターマ族を襲撃して奴隷 *kharwal*, 'abīd を獲得したり、ウシュル 'ushr またはサダカ *ṣadaqa* の名目で貢納を徴収した (Nuwayrī 131)。

アグラブ朝のイブラーヒーム Ibrāhīm 2 世 (261-89/875-902) は邊境支配を強化するため、268/881—2 年トゥブナのアラブの有力者を宮殿行政都市ラッカーダ Raqqāda に招いて謀殺し ('Idhārī 119; Athīr vol. 7, 370), 280/893 年にはビリズマのアラブ指導者をラッカーダで虐殺した (I 70-1; 'Idhārī 123; Nuwayrī 130-1; 'Uyūn 82; Ya'qūbī 349, 351)。イブスル・ジャッザールが「この日、ゴグとマゴグを防ぐ障壁 *sadd* が開かれた」と述べているように、クターマ族は近隣のアラブからいっそう自由になることができた。ただ、クターマ族は人口が多く (I 38; 'Idhārī 125), したがって團結すれば大きな軍事力をもち得るにもかかわらず、クターマ族としてのアイデンティティが希薄であり、恒常的な氏族間鬭争に明け暮れていた。また、クターマ族は全體として、山地南方の高原の遊牧民、マザータ Mazāta 族やザナータ Zanāta 系諸氏族とは敵對關係にあった。

アラブはベルベルを、比較的寒冷な山地に定住する農民ブルヌス Burnus (Barānis) と、高原の遊牧民ブトル Butr とに大別し、クターマ族をブルヌス系としたし、クターマ族自身の傳統的な系圖でも、始祖クターマは神話的人物ブルヌスの子とされる。イブン・ハルドゥーン (vol. 11, 301-2) によれば、クターマはふたりの子 Issūda と Gharsen をもち、前者の子ダンハージャ Danhāja, マトゥーサ Matūsa, ウーリッサ Ūrissa から同名の諸氏族が、また、後者の子孫のうち、Ināwa からラヒーサ Lahīṣa 族、ジームラ Jīmīla 族、マサールタ Masālta 族が、Intāshīn からラターヤ Laṭāya 族、イッジャーナ Ijjāna 族、ガシュマーン Ghashmān 族が、Iyān からマルーサ Malūsa 族が生まれたという。また、小カビーリヤ山地西部には雑多な山岳民の諸氏族が居住し、うちズワーワ Zuwāwa 族はクターマ族の一派と見なされるようになった (Ḥazm 501)。

2 シーイーの宣教とクターマ族の統合

地中海文化の影響を受けることが少ない小カビーリヤ山地の諸氏族は、ユダヤ教やキリスト教の浸透をも阻み、災いや豊饒をもたらず、何物か（神・祖先・洞窟・樹木・泉）に宿った超自然的威力 *mana* を畏敬していた¹⁴⁵。しかし、9世紀末には、喜捨にあたるサダカを負者に分配し（*I* 37）、未熟な學識ながら、少數のイスラーム學者 '*ulamā*' が存在すること（*I* 85, 92）から見て、かなり廣範な部分が交易などを通じて近鄰のアラブと持続的に接觸した結果、文化變容 *acculturation* の過程をたどり、傳統的な信仰や慣行を大きく残しながら（傳統との深刻な斷絶を自覺することもなく）イスラームを受容していたようである。したがって、そのイスラーム信仰はきわめて皮相なものにとどまっていた。

傳統的な信仰を保持した山岳民に對する宣教は、ダイラム人に對するアリー家や、シリア海岸部の山岳民に對するイスマール派 *Ismā'īliya*、ドゥルーズ派、ヌサイル派、キリスト教マロン派の宣教のように、反體制派や少數派が積極的に行った。したがって、マフディー支持派がクターマ族に注目したこと自體は不思議ではない。すでに9世紀後半¹⁴⁶に、スマータ *Sumāṭa* 地方やアウラース山地北麓のワルフアジュマ *Warfajūma* 族、スグマル *Sugmār* 族¹⁴⁷、ハッワーラ族系のマアード *Ma'ād* 族に對してフルワーニー *al-Ḥulwānī* やアブー・スフヤーン *Abū Sufyān* なる宣教師が工作し、そのときの同調者がのちシーイーの宣教に協力したという。クターマ族の中でも、イッジャーナ族のある男がこのときの宣教で改宗し、のちその妻が夫の遺志に従ってシーイーに遺産を寄付したとされる（*I* 28-9, 32, 131-2, 182）。かれらが反體制的な宣教を受容したのは、近鄰都市のアラブの勢力擴大に脅威と反撥を感じていたからであろう。

¹⁴⁵ M. Brett & E. Fentress, *The Berbers*, pp. 34-6, 265-7.

¹⁴⁶ 宣教師がアリーの子孫ジャッファル・アッ・サーディク *Ja'far al-Ṣādiq* によって145/762年に派遣されたとしている（*I* 26, 29）が、これは年代的にかけ離れており、明らかに運動の起源を高名なジャッファルに結びつけようとした作爲に過ぎない。

¹⁴⁷ 『イフティターフ』では、スマータが氏族名、スグマルが地名になっているが、スマータはカステーリヤ地方近邊の地名（*Hawqal* 93）であり、スグマルはアウラース山地の周邊に住むハッワーラ系（*E. I.* vol. 3, "Hawwāra" p. 297）かザナータ系（*Hazm* 498）の氏族である。

ヌッマーン (I 34-8) は、シーイーがメッカ巡禮時にはじめてクターマ族に注目し、その情報を詳しく聞いたとするが、実際は第1回の宣教時に獲得された情報によってクターマ族が有望であることが推測されていたのであろう。かれに同行したイブラーヒーム・イブン・イスハーク Ibrāhīm b. Ishāq al-Zabīdī は Hawwārī と呼ばれており (I 32)、ハッワラ族の出身であろうし、シーイーが現地に到着する以前にかれからベルベルの言語を學んでいた可能性もある。

ヌッマーン (I 47-8) が伝えるように、シーイーとイブラーヒームがメッカからクターマ族の巡禮隊に同行して、ジームラ族系サクターン Saktān 族の二人の保護下に、小カビーリヤ山地北部のファッジール・アフヤール Fajj al-Akhyār (義人たちの峠) と呼ばれる尾根沿いに發達したイクジャーノ Īkjān 村 (ベルベル語で犬・番犬の意味)¹⁸に定着したことは事実と見てよい。サクターン族はワルフアージュマ族の同盟者 *ahlāf* とも伝えられ (Khaldūn vol. 7, 66), その関係を通じてかれらの一部がシーイーに従ったものであろう。時期はヌッマーン (I 47) とイブン・イザーリー (p. 124) が伝えるように、280/893年の前後とみてまちがいない。

ヌッマーンはシーイーの宣教に應じた人々のようすを、次のように述べている。

人々はあらゆる所からかれのもとに集まり、互いにウワサをささやきあった。かれはかれらとともに座し、アリー家の徳性の外面部分 *ẓāhir* を説いた。一人また一人と、目的が到達できそうな者を見ると、一つ一つ教説を進め、最後には相手に受け入れさせ、誓いを立てさせた (I 49)。……人々はかれの宣教 *da'wa* に應じた者が高潔になり、以前の無法状態からきっぱり脱して、禮拜と斷食、その他の功德 *a'māl al-birr* に精を出しているのを見ると、自分たちもそれに加わりた望むようになった。人々はかれに續々と従い、(歸郷したあと) 自分の部族 *qabā'il* の中で見込みのあるものを宣教に誘った (I 79, cf I 53)。

この結果、サクターン族の比較的多くのものが従ったのをはじめ、他氏族の

¹⁸ Talbi, p. 600, note 4.

中からも同調してイークジャーに定着するものも出た (I 53)。このような記述は若干の美化があるとしても、シーイーが権力によらずして多くの人々を心服させ、従えたという点でカリスマ性を備えていることを示すものであろう。シーイーも含めて誰ひとり見たことがないシリアのサラミーヤ *Salamīya* にいるマフディーを本源的な不謬の指導者とし、シーイー自身はその代理として活動したことは、マフディー、シーイー双方の人間的な弱点を隠蔽または緩和し、いっそう宣教を効果的にした。

シーイーは、2代カリフ、ウマル ‘Umar b. al-Khaṭṭāb が始めたとされるラマダーン月の夜の禮拜 *tarāwīḥ* を止めさせ、初夜の禮拜 *ṣalāt al-‘ishā’ al-akhīra* 時のコーラン朗唱におきかえたり (‘Idhārī 127), アリー家のもつ超自然的呪力 *baraka* を讃え、アリーの子孫にあたるイマームへの忠誠を訴え、アリーの政敵であった初代カリフ、アブー・バクル Abū Bakr, ウマルなど教友を非難した (I 49, 52-3, 58, 79, 188, 192)⁽¹⁹⁾。マフディーをイマームとフッジャのいずれとして説いていたのかは不明であるが⁽²⁰⁾、いずれにせよ政治的には明確に反アッバース朝、反アグラブ朝であった。しかし、ブレット Brett やハルムが言うように、のちファーティマ朝下で發達するコーランの祕義 *bāṭin* 論や、当時イラン東部で發達しつつあった新プラトン哲學的な存在論がかれの教説の中に含まれていなかったことは確實である⁽²¹⁾。したがって、シーイーが説く法もアグラブ朝の宣傳 (I 189) とは違って、一般的なシャリーア *sharī‘a* (イスラ

(19) イスマーイル派やその分派が預言者ムハンマドやアリーの神性、アリーのムハンマドに對する優越を説いたとしばしばされる。L. Massignon, *The passion of al-Hallaj, mystic and martyr of Islam*, tr. H. Mason, vol. 1, Princeton, 1982. しかし、そのような事實自体が非常に疑わしく (Brett, “The Mīm, the ‘Ayn, and the making of Ismā‘ilism”, *BSOAS* 57 (1994), pp. 26-7, 39), 少なくともシーイーの宣教についてはまったくない。

(20) マフディーの父または叔父は隠れイマームとしてのムハンマド・イブン・イスマーイル (ジャッファル・アッ・サーディクの孫) のフッジャとして活動していたが、マフディーはフッジャの地位を繼承すると、自らがムハンマドの子孫＝イマームであると稱し、イラクやバフラインのイスマーイル派の本流から袂を分かったとされる。Halm, *empire*, pp. 22, 50, 58-64; F. Daftary, *The Ismā‘īlīs: their history and doctrines*, Cambridge, 1990, pp. 103, 107, 125-36. しかし、マフディーがフッジャの稱號を捨てたのはカリフ即位後にすぎないようである。M. Brett, “Mīm”, pp. 30-1.

(21) Brett, “realm”, pp. 440-5; Halm, pp. 297, 369, 373.

ーム法) 解釋から逸脱したものではないと見るべきであり、かれの宣教によってクターマ族のイスラーム信仰はより純化されたと思われる。ただ、シーイーははじめ客人への女性提供などの部族の慣行を認めざるを得なかったとも、禁止しようとしたが、クターマ族が従わなかったとも (Hawqal 93, 95) 伝えられるように、シャリーアに反する傳統的慣行の破棄は大きな抵抗に直面し、シーイーの指導をもってしても十分には實現できなかった。

いちはやくシーイーに従ったマサールタ族のハールーン Hārūn b. Yūnus b. Mūsā, ガシュマーン族のハサン Ḥasan b. Hārūn, イッジャーナ族のマークヌーン Abū Yūsuf Māknūn b. Ḍubāra とその甥アブー・ザーキー Abū Zākī Tammām b. Mu'ārik らはそれぞれの氏族の中で最有力の長老 *ra'is*, *muqaddam*, *kabīr*, *wajh* ではなく、勢力を擴大中の若手であったようである (I 49-50, 110-1)。これに對し、シーイーに強く反撥したマサールタ族のファトフ Faṭḥ b. Yaḥyā, ラヒーサ族のマフディー Mahdī b. Kināwa, イッジャーナ族のファラフ Farah b. Jirān, ラターヤ族のファフル Faḥl b. Nūḥ とその子タミーム Tamīm, マトゥーサ族のズィヤード Ziyād らはいずれも長老層であり、ファトフはアミール *amīr* とさえ呼ばれている。名前から推測すると、かれらの多くも名目的にはムスリムであったようである。反シーイー連合 *jamā'a* を結成したかれらは、サクターン族が一致してシーイーを保護するために戦うことを恐れて、その長老の一人であったバヤーン Bayān b. Ṣaqlān を連合に誘い入れようとした。このため、シーイーはいったん身を潜めなければならなくなった (I 79-83)。ヌッマーンも「長老たち *ru'asā' al-qabā'il*, *wujūh al-'ashā'ir* は運動に加わって、同じ氏族 *'ashīra* の目下のものの風下に立つことを恐れた」「かれらは自分たちの指導権を失い、いちはやくかれ(シーイー)に走った目下のものたちが優位に立つことを恐れた」と指摘している (I 79, 116-7)。以上から、クターマ族の一部が進んで宣教に従ったのは、ひとつには、氏族内部で新舊有力者の對立抗争が先鋭化していたからと推測できる。

諸氏族の長老は宗論を装ってイークジャーナ付近でシーイーを強引に拉致しようとして失敗した (I 83-4)。このあと、シーイーはガシュマーン族のハサンの勧めに應じて、サクターン族やその他の氏族の支持者とともにミーラに非常

に近いターズルート Tāzrūt に移った。ハサンがシーイーを自分の家に泊めたのをはじめ、移住者はそれぞれガシュマーン族の信徒の家に居候になり、食料を提供され、体力が弱くてイークジャーンにとどまった信徒も馬によって運ばれた食料の提供を受けたという。これを見たバヤーンさえ信徒となった (I 86-9)。ガシュマーン族にこれだけの経済力があるのは、ターズルートが自給自足の山村ではなく、ミーラに食糧や手工業品を供給して富裕化していたからと思われる。まもなく、ターズルートにカスル *qaṣr* と呼ばれる城塞化した邸宅がシーイーのために建てられ、その周辺に信徒の家 *dūr* が配置されるようになった。こうしてターズルートは預言者ムハンマドのヒジュラ Hijra (聖遷) にちなんでダール・ヒジュラ Dār Hijra と呼ばれるようになった (I 109)。

ラヒーサ族のマフディーを中心とした反対派はシーイーに同調していないハサンの兄マフムード Maḥmūd に接近したが、氏族の分裂を恐れたマフムードはこれを拒絶した。シーイー側に立ったかれが初期の戦闘で死亡したため、ハサンは氏族の指導権を固め、シーイーによって騎兵隊の指揮を任された (I 89-94)。こうして戦いはガシュマーン族対ラヒーサ族という伝統的な氏族闘争の形態をとるようになった。マルーサ族の主力がガシュマーン族に與するようになったのは、伝統的な同盟者であったからであろう。一方では、ラヒーサ族の長老マフディーの兄弟アブー・ムダイニー Abū Mudaynī はシーイーの信徒であり、ターズルートに移り、シーイー側で戦っただけでなく、兄弟の暗殺に成功した。この結果、ラヒーサ族の多くはアブー・ムダイニーの指導下にガシュマーン族と和解し、シーイーに従うようになった (I 94-8)。

残ったイッジャーナ族、ラターヤ族、マサールタ族、ダンハージャ族、ウーリッサ族、ジームラ族などの諸氏族はミーラとサティーフのアラブ *ahl al-madā'in* や高原のラクダの遊牧民マザータ族を誘って、ターズルートの包圍を始めた (I 99)。年代は史料には明記されていないが、ダシュラーウィーは 287/900年初頭と推定している⁽²²⁾。これに對して、シーイーもガシュマーン族、マルーサ族、ラヒーサ族をはじめとした信徒と、馬、武器、軍資金をターズルートに集め、騎兵700、歩兵2000を組織したという (I 102-3, 110)。シーイー

(22) Dachraoui, p. 78.

ーはラターヤ族の長老ファフルと姻戚関係にある信徒を派遣して敵側に、たがいに相手側の信條をイスラームの一解釋 *madhhab* として尊重し、クターマ族の各人はいずれかを自由に選擇できるとする妥協案を示したが、シーイーに有利に展開されそうなこの提案は拒否された (*I* 103-6)。このため、シーイーは氏族間の足並みの亂れを利用して先制攻撃に轉じ、各個撃破に成功した。一連の戦鬪では、マルーサ族のガズウィヤ Ghazwiya b. Yūsuf の活躍が顯著であった。この結果、シーイーは莫大な家畜、武器、馬、馬具、裝身具、下賜用禮服 *khi'l'a*、軍旗、太鼓を獲得して信徒に分配し、いっそう戦利品目當ての氏族民を集めることができるようになった (*I* 106-9)。

この勝利後、さらに2年間にわたって、シーイーは個別に各氏族に對する攻撃をつづけた。この結果、信徒の長老 *ra'īs al-mu'minīn* として運動の中で重要な地位を占めていたマークヌーンが屬するイッジャーナ族の氏族民 *'āmma* も、大半が運動に加わった。しかし、マークヌーンと對立したイッジャーナ族の長老ファラフとラターヤ族の長老ファフルは従う氏族民とともに、財産をもってミーラに移住した。同様に、より西方に住んでいるマサールタ族の多くもシーイーに降ったが、同じマサールタ族出身の幹部信徒ハールーンと對立した長老ファトフは、従う氏族民やイフニート *'Ifnīt* 族²³とともにサティーフ近邊に移った。ファトフはさらにアジーサ *'Ajisa* 族のもとに逃れ、ついで、フドナ Ḥudna 山地にある砦に籠城した。シーイーはこの砦を陥落させ、アジーサ族、ズワーワ族、マジュリス Majris 族²⁴といったクターマ族との関係が不明確な西方の諸氏族を従えた。この結果、ファトフはトゥースヌスのアグラブ朝の宮廷にまで逃走を餘儀なくされた (*I* 110-4, 135)。反シーイー連合の敗北の基本的な原因は、ファトフ自身が指摘するように、氏族の壁に阻まれたかれらを束ねる強力な指導者が出なかったことが大きい (*I* 114)。

つぎに、シーイーはミーラを攻撃した。ミーラのアラブの指導者、スライム Sulaym 族のムーサー・イブヌル・アッバース Mūsā b. al-'Abbās は亡命して

(23) イバード Ibād 派とされるのは、かれらがアルジェリア北西部のルスタム Rustam 朝の宗主權を認めていたからであろう。

(24) ダシュラーウィー (*I* 113, note 3) によれば、本来はハッワーラ族系らしい。cf. *E. I.*, vol. 3, "Hawwāra" (by T. Lewicki), p. 296.

いたファラフ指導下のイッジャーナ族、ファフル指導下のラターヤ族とともに抵抗したが、もう一方のアラブの指導者、ジャズィーラのシンジャール Sinjār 出身のラビーア Rabi'a 系（おそらくタグリブ Taghlib 族）のハサン・イブン・アビー・ヒンズィール Ḥasan b. Aḥmad b. Abī Khinzīr はシーイーに内應した。ファフルの戦死後、ムーサーは市内のクターマ族やアラブ、その他の住民に対するアマーン *amān*（安全保障）を条件に降伏したが、シーイーはファラフを信用せず、氏族内部でのかれの指導権回復を恐れる幹部信徒アブー・ザーキーの要請を容れるという形をとって、處刑した（ムーサーのちアグラブ朝軍の最初の遠征時に處刑）。こうして、シーイーははじめてアラブ都市を征服し、アブー・ザーキーの叔父マークヌーンを代官としてミーラに残した（I 135-9; Ya'qūbī 349）。

アグラブ朝の最初の遠征軍がターズルートとミーラを一時占領したあと、イークジャーンの防御上の利点を痛感したシーイーはサクターン族のバヤーンやアフマド・イブン・スライマーン Aḥmad b. Sulaymān al-Jarrāra の勧めに應じてイークジャーンに本據を戻し、ここを第二のダール・ヒジュラとして、カスルを建設するとともに信徒を定着させた（I 145-6）。アグラブ朝の第2回遠征軍が撤退したあと、シーイーはクターマ諸氏族の舊長老も亡命していたサティーフを猛攻し、アラブの指導者、アサド Asad 族（Ya'qūbī 349）のアリー・イブン・ウスルージャ 'Alī b. Ḥafṣ b. 'Uslūja を戦死させ、亡命していたラヒーサ族の長老ダーウード Dā'ūd b. Ḥubāsa と住民 *ahl al-balad* にアマーンを與えることによって、これを開城させた。かれは城壁を破壊し、代官 *'āmil* を置き、住民からウシュル（この場合は農地税）を徴収するようになった（I 165-8; Bakrī 76）。

こうして、敵對していたクターマ系その他の雑多な諸氏族が投降を餘儀なくされ、強制されるか、または名譽や經濟的利益を求めて進んで信徒となった。この状態をスマーンは次のように明確に述べている。

アブー・アブディッラー（シーイー）がクターマ族の國 *balad* を支配するようになった。かれの宣教員たち *du'āt* が各地に現れ、命令に従わせ、支配を確立した。各地で、あらゆる人々は好んで運動に加わるか、または、

恐怖を抱き、心細くなり、内心では嫌い、邪心が優越し、あくまで拒否しながら運動に加わった。後者のものは運動に殉じるでもなく、信徒を攻撃するでもなく、従來の信條にこだわっていた。こういった状態にあっても、宗教 *dīn* の裁きと信徒 *mu'minīn* の支配下にあるものには、信徒の裁きや命令が執行され、信徒の支配がかれらに浸透した (I 116)。……さまざまな人々がかれ (シーイー) に應じ、かれの大義に加わった。かれらの中にはそれによって神の御尊顔を拜し、神の恩恵を心から求め、神の御元にあるものを何よりも愛するものもいれば、信仰と世俗的利益をともに求め、來世でも現世でも幸運を得たいと望むものもいるし、また、誇りと名譽と名聲と指導權を渴望するものや、金や利益だけを望むものもいた。中には、ねたみや競争心のため、また、恐怖のため、あるいは偽って、また、おだてられて入信したものもいる (I 117-8)。

以上のようなシーイーによる山岳民の統合は決して特異なケースではない。バーフィールド Barfield やリンドホルム Lindholm によれば、モンゴル高原では、萬里の長城をはさんで對峙する中國諸王朝に莫大な貢納を強要したり、國境での有利な貿易を認めさせるため、一人のカリスマ性をもった軍事指導者が雑多な諸集團を結集して、大規模な國家を建設し、王としての地位を世襲させることが多い²⁵⁾。これに對し、平等主義や個人主義の傳統が強い中東では、長老の指導權がきわめて弱く、バルト Barth が言うように、その才能や強さにおいて他人に優越し、畏敬の念を抱かせるものだけが支配の正當性を主張できるし、その結果、成功に近づいたものに對して他のものが結集してゼロサム・ゲームが展開される²⁶⁾。たとえ、都市の略奪といった物質的利益によって軍事指導者のもとに結集があっても、長續きはしない。

この限界を克服して、相互の鬭争を止揚し、廣範な結集をかなり長期にわた

25) T.J.Barfield, "Tribe and state relations: The Inner Asian perspective" in *Tribes and state formation*, pp. 153-82; C.Lindholm, "Kinship structure and political authority: The Middle East and Central Asia", *Journal of Comparative History and Society* 28 (1986), pp. 334-55, *The Middle East*, pp. 123-5.

26) F.Barth, "Segmentary opposition and the theory of games: A study of Pathan organization", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89 (1959), pp. 5-21.

って持続することを可能にするのは、共通の信仰と儀禮であることが多い。宗教のもつ社会的統合力に注目したデュルケーム Durkheim は、日常的な俗から峻別された聖なるものへの非利己的な係わりが容易に集團の集合的激昂を呼び、その統合を固め、社會を更新させるとした²⁷⁾。それにとどまらず、カリスマの宗教指導者は、氏族の「血の紐帶」を越えて雑多な諸集團を日常的にも（儀禮時だけでない）結束させ、しばしば都市の征服を通じて新たな國家を建設する。この点ではイブン・ハルドゥーン (vol. 1, 266, 277-9, 和譯 第1巻, pp. 293-4, 307-10) の預言者（または聖人 *wali*）的指導者論とウェーバー Weber のカリスマ的指導者論は酷似していると言えよう。この信徒共同體が成長すると、今まで無關心であったものや積極的に敵對してきたものまでが、あるいは保身のため、あるいは諸都市への遠征に参加して戦利品を獲得するため、競って共同體に参加するようになる。ゲルナー Gellner によれば、このような事態はモロッコのアトラス山脈の山岳民の間では、日常化・制度化してエートス *ethos*（激しさを秘めて内面に定着した實踐的驅動力）として沈澱し、20世紀後半に至るまで繼續したため、實際に觀察することができたという²⁸⁾。

シーイーによるクターマ系その他の小カビーリヤ山地の山岳民の結集は、以上のような一般的な枠組みの中でこそ、その本質が捕え得るであろう。

3 シーイーによるカリスマ的支配

初期には、まだシーイーの權威が氏族の新舊指導者より優越しておらず、依

²⁷⁾ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris, 1912, 古野清人譯『宗教生活の原初形態』上下巻, 岩波文庫, 1975。

²⁸⁾ E. Gellner, *Saints of the Atlas*, London, 1969, "Flux and reflux in the faith of men" in his *The Muslim society*, Cambridge, 1981, pp. 1-85. ゲルナーはアトラス山脈中部のザーウィヤ・アハンスアル Zāwiya Ahansal 地方のアイト・アッタ Ait Atta 族などの諸氏族の人類學的現地調査に基づき、諸氏族の呪術的・多神教的な崇拜を集めている聖所に住む多くの預言者の子孫の中で超自然的呪力 *baraka* をもつとして選ばれたものが、サハラ砂漠とアトラス山脈とを往復する牧畜民と定着民との紛争調停者の役割をもつことを發見した。人々は日常的には多神教に近い世界觀の中で生活しているが、外敵の侵入や都市の機能危機に際しては、このような傑出した聖人のもとに都市的な一神教を掲げて結集し、國家を形成する。なお、アトラス山脈の諸氏族はアラブなど外部人によって一括してマスムーダ族と總稱されたが、18世紀以後この呼稱は使われない。

然として家父長制的な長老支配が行き渡っていた。しかし、かれがターズルートに移って以来、雑多な出身の多くの信徒がターズルートに集まり、氏族の血の紐帯ではなく、かれの調停・裁きや政治的軍事的指導性を認めた上での、兄弟愛の原理に基づく平等主義的な信仰共同体を形成するようになった。シーイーは説教會 *majlis* を毎日のように開いて、女性を含む信徒にイスラームに基づく教えを説き、同じことを各地に派遣した宣教員にも行わせ、信徒全体の同胞感を育成した (I 128, 132, 146)。信徒間の争いが厳禁された結果、氏族間、氏族内の鬭争は格段に縮小し、街道や荒地の盗賊すら著しく減少し、商人の通行の安全が確保された (I 122)。少なくとも形式上は、信徒は年齢や氏族における伝統的な地位とは無関係に平等とされ、たがいに兄弟 *akhū* (pl. *ikhwān*) と呼びあい、握手、抱擁、手への口づけなど、對等の挨拶を交わした (I 123)。シーイー自身、食事、衣服、乗り物を質素にし、信徒にも同じことを奨励した。近親を超えた人助けが美德とされたため、私財を投げうって貧者や傷病人に對し、わけ隔てなく食事の提供・看病・埋葬を行う信徒も少なくなかった (I 129-32)。反対派はかれらを東方人 *Mashriqī* (pl. *Mashāriqa*) と呼んだ (I 52, 79) が、かれら自身は自らを純正な信徒という意味でアウリヤー *awliyā'* またはムーミニーン *mu'minīn* と呼んでいる。

平等の中身はスッマーンが述べるように、機會均等のメリトクラシであった。

かれ (シーイー) は、信仰と篤實、義務と眞理のためにやむを得ず行う場合を除いて、誰をも優位にも劣位にも置かず、誰をも稱賛せず、良くも言わず、(理由なくして) ほうびを取らせず、また非難せず、無視せず、代償を要求せず、誰にも接近せず、逆に脊を向けず、誰かに祕密をつくったり、こっそり教えたりしなかった。かれが金品を受け取ったり、ほうびを與えたり、罰したり、許したりするのもそのために過ぎない。……コーランで定められた罰 *ḥadd* にふさわしいことを犯したのものには罰を下し、罰すべきものを罰し、しかるべき地位にふさわしいものを昇進させ、地位にふさわしくないものを降格した。人々は自らの行い *a'māl* を量り、自己評價し、シーイーが自分たちを無視したり、厳しく扱っていないことを

理解した。こうして、人々の心は平静になった (I 119-20)。……かれが課した試練に耐えたものをそれにふさわしく昇格した。そのため、かれらは試練が大きすぎるとは考えず、避けようとも思わずに、急いで好んで試練に応募した。かれはかれらに命をかけることを誓わせ、信仰のために死ぬ道を選ばせた (I 126)。

秩序を維持するため、厳しい罰が下されたが (I 121-2)、その賞罰も原則的には古い社会的地位や信仰共同体に対する功績にかかわらず、平等に与えられた。ただ、罰はシャリーアのかわりに、追放刑など従来の慣習法が適用される場合が多かった。

何らかの罪を犯したものを見つければ、たとえ篤信で知られ、信徒の仲間に入った時期が早かったものであろうとも、かれ (シーイー) はそれにふさわしい程度に軽すぎるでもなく、厳しすぎるでもなく罰した。すなわち、遠くに放逐、追放し、信徒に對してそのものに近づき、いっしょに座ったり、話をしたりすることを禁じた。受刑者は犯した罪の重さに應じて、改悛を眞摯に表し、善行を行い、長期の試練に耐えるまで、数日間または数カ月間、追放され、無視され、自分の氏族 *'ashīra* や家族 *ahl*, 親しきもの *khāṣṣa*, 子供たち、そして、以前から見知っていた人々の間に閉じ込められた (I 120)。

実際には、行政・軍事幹部が必要なため、シーイーは「かれら (信徒) の地位やかれらにふさわしい程度に應じてかれらに相談し、ふたりきりになり、秘密を打ち明け、近づけたし、信仰 *dīn* と善行の前歴があるものを優先した」 (I 124)。

また、氏族の枠組みも十分に残存しており、氏族間紛争を避けるために、死刑囚の刑の執行は親兄弟など近親者に任された (I 121)。特定の氏族との密接な関係をもつことを避けるため、シーイー自身、クターマ族から妻をめとらず、捕虜にしたマザータ族長の奴隷女と事実上の「結婚」をした (I 98, 123)。兵の召集・編成もつぎのように氏族単位で行われた。

かれ (シーイー) の召集 *hashd* は兵士名簿 *dīwān* なしで行われた。かれが氏族の指導者 *ru'asā' al-qabā'il* に手紙を書くと、かれらが忠實に喜

んで配下のものを集めた。シーイーがかれらへの手紙の中で書いたのは、「これこれの日にこれこれの場所で落ち合おう」という文句だけであった。傳令 *ṣārikkh* が「戦いに出ないものは禁を犯すことになる」と叫ぶと、クターマ族の誰もが戦いに出て、数えられないほど多くのものが集まって来た (*Idhārī* 138)。

かれ(シーイー)はクターマ族(の諸氏族)を七分團 *asbā'* に分け²⁹、各分團を軍團 '*askar* 'として指揮官 *muqaddam* を任命した (*I* 124)。……かれは軍の派遣を命令するとき、それぞれの氏族 *qabā'il* の指揮官にはその氏族のものを任命した (*I* 215)。

戦利品の大半は遠征に参加した信徒に分配されたが、幹部信徒は大きな分け前を獲得した。この点についてヌゥマーンは次のように述べている。

(シーイーは)各地に宣教員 *dā'ī* を派遣した。指揮官と宣教員はたとえ老齢に達していなかったとしても、長老 *mashāyikh* とよばれた。かれは信徒の諸業務 *a'māl* と、神がムスリムの支配者 *walī* (マフディー) に與えたもうた戦利品を長老の手に委ね、その中から何も取らず、見ることもなかった。マフディーが来て、それを引き渡すまで、戦利品はかれらの管理下にあった。この方法はかれらを腐敗させることもあった。かれらはそれが永久に自分のものだと考えたからである。(シーイーは)そうすることがかれら自身の機嫌を取り、かれらからそれを取り返そうとはしなかった (*I* 124-5)。

この戦利品はシーイーが幹部信徒に委託したのではなく、実際に與えたものであろう。のち、マフディーがイークジャンで宣教員と長老の強い抵抗を抑えて、かれらから戦利品を取り上げたこと (*I* 288-9) を正當化するために、委託していただくとされるようになったと思われる。とくに、アグラブ朝の第3回遠征軍を撃退したあと、クターマ族はこれまでになかった莫大な戦利品を獲得し、奢侈の風を身につけはじめた (*I* 172)。こうして、初期の兄弟愛に基づく平等主義的な共同体は個人財産に対する執着が芽生えたことによって、はや

²⁹ 七分團というが、7はのちのイスマーイール派の聖數であり、実際はもっと多數であったであろう。Talbi, pp. 563, 619.

くも解體の道をたどりはじめた。

シーイーはまた税を徴収していない。シーイー自身の財源は信徒の寄付のほか、「かれは必要になると、密かにもっているものを賣って出費した」(I 124)とあるように、戦利品の自身の取り分であったと思われる。

以上述べたようなシーイーの支配のありようは、氏族制の残滓を含みはするが、まさにウェーバーが論じたような構成員の平等を前提としたカリスマ的支配のモデル⁽³⁰⁾に非常に適合的であると言えよう。ただ、非日常的なカリスマ的支配は通常、長続きはしない。非宗教的軍事指導者の場合はもちろん、宗教的指導者の場合でも、心服し回心した少数のものを除いて、かれのもとに結集した大部分のものは近鄰都市の略奪と戦利品の獲得を主な目的としている。精神の集團的高揚期には、世俗的關心の高いものでさえも理想を信じている場合が多い。しかし、いったん心服したものでも、時間の経過とともに熱情と緊張は薄れ、日常的な利害意識が回復してくる。ゲルナーとドレシュがそれぞれモロッコとイエメンの山岳民を例に示したように、宗教的熱情の覚醒・高揚と國家建設、情熱の退潮と國家解體が繰り返されることが明瞭に觀察される。一方では、支配のあり方を轉換することによって、カリスマ的指導者によって建設された山岳民・遊牧民の征服國家が生き延びる場合も少なくない。

4 イフリーキヤ征服の進展と傳統的體制への轉換

クターマ族結集の情報は早くからアグラブ朝に伝わっていたが、イブラーヒーム2世はこれを輕視し、正規軍の主力を率いてイタリア半島南部のカラブリア Qallawriya 地方の征服に邁進した⁽³¹⁾。この遠征中、トゥースで留守を預かっていた子アブドゥッラー2世 Abu'l-'Abbās 'Abdullāh はミーラ陷落の報に對して、冬が近づいていたにもかかわらず、ただちにおもに新募集兵からな

(30) Weber, pp.140-2, 662-9, 『諸類型』 pp.70-9, 『支配の社會學Ⅱ』創文社, 1962年, pp.398-424.

(31) 通常、イブラーヒーム2世は總督職を子アブドゥッラー2世に譲ったとされるが、ターリビー(p.322)が説くように、子に留守を任せただけであろう。かれの壓政・狂氣という話(Nuwayri 140-3; 'Idhāri 132-3)は明らかに政權獲得後のファーティマ朝の政治的プロパガンダであり、史料的にはラキークが伝えるさまざまな情報に據っているに過ぎない。Talbi, pp.308-12.

る遠征軍を子アブー・ハワール Abū Ḥawāl Muḥammad の指揮下にトゥースから派遣した(289年 Dhu'l-Qa'da/902年10月)。クターマ族とミーラのアラブの亡命者を含む遠征軍は、バーガーヤ Bāghāya (Baghai) 経由でサティーフへの進軍中、沿道のベルベル諸族にも金を與えて参加させ、さらにサティーフとビリズマのアラブをも加えた(I 139-41)。シーイーは戦鬪で敗れたあと、ターズルートとミーラから信徒と住民をイークジャーンに撤退させた。しかし、遠征軍は雪に進軍をはばまれ、イークジャーンに到達することもないまま、トゥースに歸還した(I 142-5)。この突然の撤退について、ダシュラーウィーはイブラーヒーム2世の死後、カラブリア遠征軍を率いてトゥースに歸還した孫ズィヤーダトゥッラー Ziyādatullāh 3世が新總督に就任した父アブドゥッラー2世と對立し、政情が不安になったことを理由として推測しており、これが理にかなっていると言えよう⁶²。

翌春(290年 Jumādā I/903年4月)(*ʿUyūn* 119), アブー・ハワールは前回同様、バーガーヤ経由でサティーフまで進軍し、サティーフ、ビリズマのアラブを加え、イークジャーン附近のマルーサ族の地に濠 *khandaq* をめぐらした軍營を張った。しかし、かれはいくつかの戦鬪のあとサティーフに戻り、そのアラブの制止をも聞かず、イフリーキーヤに歸還しはじめた(I 148-50, 153-4)。ダシュラーウィー⁶³が指摘するように、これは父アブドゥッラー2世の暗殺と兄弟ズィヤーダトゥッラー3世の總督職就任に反撥したからであろう。

サティーフ陷落後の291/904年後半(*ʿUyūn* 123), ズィヤーダトゥッラー3世はクターマ族やアラブの亡命者を含む遠征軍を組織し、一族のイブラーヒーム・イブン・ハバシー Ibrāhīm b. Ḥabashī の指揮下に派遣した。その中核はカラブリア遠征からの歸還兵の一部であろうが⁶⁴、政情不安から遠征軍は主力を結集したものにはならなかった。この軍は前2回とは違って北路を取り、沿道のベルベル系諸族を金で雇ったり脅したりして味方に加えながら、クスタンティーナ Qustanṭīna (Constantina, Cirta) に進んだ。ここでトゥッパナの駐留軍も合流した。遠征軍はシーイーをクスタンティーナ附近におびき寄せる作戦を

⁶² Dachraoui, p. 87.

⁶³ Dachraoui, pp. 88-9.

⁶⁴ Talbi, p. 651.

とったが失敗し、6カ月後イークジャーンを目指して小カビーリヤ山地に入ったところで、シーイーの騎兵に急襲され、バーガーヤまで敗退した (I 168-72; 'Idhārī 137-8, 142; 'Uyūn 123)。こうして、アグラブ朝の遠征軍は主にアグラブ朝内部の政情不安からすべて失敗に歸した。

このあと、シーイーは次のように征服を進めていった。

1 シーイーはアグラブ朝の防衛據點となったトゥブナに何度か遠征軍を派遣して周辺の畑を荒らしたあと、自ら指揮をとり、屋根つき攻城車 *dabbāba* を使用して市内に突入した。しかし、商人 *tujjār* など民衆 *'amma* はアマーンを與えられて危害は加えられなかったし、市内の内城 *ḥiṣn* に籠城してなおしばらく抵抗を續けた兵も、ここに駐留していたファトフとマサールタ族が處刑されたのを除くと、アマーンを與えられた。また、指揮官イブン・ナーフィズ Abu'l-Muqārī' b. Nāfidh はイークジャーンに定着してシーイーに厚遇された (I 173-8; 'Idhārī 140)。

2 ティージス Tījīs (Tigisis) 附近のハッワラ族とマアード族の多くのものがイークジャーンに來て宣教員 *dā'i* に任命された。かれらはシーイーの許可を得てさかんにティージス、バーガーヤ附近を略奪した (I 182-3)。

3 孤立したティージスの指導者 *ra'īs* は、近衛兵 (アビード *'abīd*) からなる500騎の駐留軍 *rābiṭa* の意志に反してガシュマーン族のユースフ・イブン・サクラブ Yūsuf b. Saklab に降伏し、かれと他の有力者 *wujūh* は信徒となった。市の住民 *ahl* が危害を加えられなかったのみならず、堅固な内城に據って抵抗していた駐留軍も金を携えて平和裡に撤退することを許された (I 183-5)。

4 バーガーヤの住民の一部がイークジャーンについてシーイーに加わった。シーイー軍が接近すると、バーガーヤの代官 *'āmil* はウルブス al-Urbus (Laribus) に逃走し、兵と住民はアマーンを與えられて降伏した。クターマ族は略奪を犯さず、市内で買い物をした。シーイーはバーガーヤに500騎の駐留軍 *rābiṭa* と代官を置いた (I 203-4; 'Idhārī 143)。附近のザナータ系マドガラ Madghara 族もシーイーに協力するようになり、うち300騎がここに駐留するようになった (I 225)。

5 孤立したティーファージュ Tifāsh (Tipasa) の代官と有力者 *wujūh* はイークジャーンについてシーイーから宣教員に任命された。クターマ族500騎を率いたサクターン族のスーラート・イブヌル・カースィム *Ṣūlāt b. al-Qāsim* は新代官の逃走後、住民にアマーンを與えて降伏させ、200騎とともにティーファージュにとどまった。カーラマ *Qālama* (Calama) の指導者 *muqaddam* もまたシーイーのもとについて宣教員に任命され、住民のためにアマーンを得た。カーラマにはクターマ族100騎が置かれた。さらに、附近のハッワラ族系のウルディーム *Wurdim* (Wurjīm) 族とハラーシュ *Harāsh* 族の數人の男がティーファージュに来てスーラートに降り、アマーンを與えられ、宣教員に任命された。しかし、かれらの一族は人質としてイークジャーンに送られた (I 211-3)。

6 シーイーはカスティーリヤ *Qasṭīliya* 地方でも抵抗に會ったものの、主邑トゥーブル *Tūzur* (Thusuros) にアマーンを與え、略奪を禁じてズィヤードトゥッラーの現金財産 *amwāl* を沒收するにとどめ、つぎに攻めたカフサ *Qafṣa* (Capsa) でも同様に處置した (I 224; 'Idhārī 145-6)。

7 シーイーはバーガーヤに軍を結集してシッカバナーリヤ *Shiqqabanāriya* (Sicca Veneria) を攻め、半日後、その兵と住民にアマーンを與えた (I 227-8)。

以上のように、シーイーは都市とその近郊のアラブや舊ローマ系その他の住民、また山岳や草原のベルベル系諸族に對し、指導層の一部を宣教員に任命して新しい信仰共同體の正式の成員に加えたほかは、税を賦課する從屬民として支配下においた。その當初の徵稅方式は、イフリーキヤで一般的なシャリーア解釋に基づいて、アグラブ朝が違法に徵收していたと考えられる税を廢止するものであった。トゥブナ占領時、ムスリムから徵收するハラージュ *kharāj* (農地稅) は違法として廢止されたし (東方ではアッバース朝時代にムスリムからのハラージュ徵收を適法とする法解釋が一般化した、西方ではウマイヤ朝時代の傳統が残り、廣く違法と見なされていたようである)、ムスリムから現金で徵收されていたウシュルもまた、現物徵收の原則から違法とされ、ともに徵收された現金は返還された。シャリーアどおりにムスリムから徵收されていたラクダ、羊などの

サダカと、ユダヤ教徒とキリスト教徒から現金（この場合は金貨）で徴収された人頭税 *jizya* は適法として受理され、うちジズヤは信徒に分配された（‘Idhārī 141-2）。現政權が傳統から逸脱したとして、より根源的傳統への「復歸」を目指すこの傳統主義的改革は最初に實施されたトゥブナの民に歓迎されたし、廣くイフリーキーヤの民にシーイーの支配の正當性を印象づけた。

こうして、略奪は禁じられ、クターマ族に軍事規律が與えられた。しかし、シーイーでさえ、クターマ族を抑えられないこともあった。

マッジャーナ Majjāna とカルア・ブスル Qal’a Busr の駐留軍 *rābiṭa* と住民、その附近のザナータ系マルズーザ Malzūza 族はラヒーサ族のアブー・ムダイニー指揮下のクターマ族1000騎に對し、また、カスルル・イフリーキー Qaṣr al-Ifriqī の住民と附近のマクラータ Maklāta 族はサクターン族のアフマド・イブン・スライマーン指揮下のクターマ兵に對しはげしく抵抗し、ともに敗れてマイダラ Maydara (Ammaedara) に避難した (I 208-11)。こうして、マイダラはカスルル・イフリーキー、マッジャーナ、ティバッサー Tibassā (Theveste)、マルマージャンナ Marmājanna の難民を集め、シーイーに抵抗する最前線基地となった。シーイーは自らマイダラを攻撃し、アマーンを與えて降伏させたが、クターマ族は市内に入ると、住民を殺戮し、市内を略奪した。ヌッマーンはシーイーが病氣のため、一時的に部下の統制力を失っていたが、すぐに規律を回復し、虐殺と略奪をやめさせ、犯人の一部を處刑し、略奪品を返還させたと、辯解している (I 216-8)。シーイーはつぎにカスライン al-Qaṣrayn (Cillium) を攻め、アマーンを與えたとき、クターマ族による再度の略奪を恐れて、敵兵に城門を開かせず、内城の上から忠誠を誓わせた (I 217)。

また、ズィヤーダトゥッラー 3 世のいとこ、イブラーヒーム・イブン・アビル・アグラブ Ibrāhīm b. Abī'l-Aghlab 指揮下のアグラブ朝の主力が駐留し、抵抗の中心となっていたウルブスでは、296年 Jumādā II/909年 3 月、占領後に大規模な殺戮、略奪が行われ (I 229-32; ‘Uyūn 137-8)、モスクに避難した人々までも虐殺されたという (‘Idhārī 146-7; Bakrī 46; Athir vol. 8, 45)。ウルブスにアマーンを與えなかったのは、そこがアグラブ朝軍の基地としてクターマ族の憎しみの対象であり、かれらの略奪欲にはけ口を與えるよい機会であったか

らであり、あくまで例外處置にすぎない。

例外はあったが、たいていの場合アマーンが與えられ、それが守られたことによって、「イフリーキーヤの民衆 ‘*amma* の心が落ち着き、かれへの支持に傾いていった」(I 185)。これに對し、ズィヤーダトゥッラーは首邑カイラワーン Qayrawān と各地のモスクで手紙を読みあげさせ、臣民 *ra'iya* にアッバース朝の最後の勝利を約束し、クターマ族との戦争に参加を促さなければならなかった(I 185-91, 197)。しかし、民衆は「臣民は勝者の臣民である」「臣民は戦さのやり方を知らない」などとして、アグラブ朝を死守する姿勢を示さなかった(I 198)。

アグラブ朝の正當な後繼者として振る舞おうとするシーイーの政策は何よりも首都占領時の施策にもっともよくあらわれている。ウルブス占領の直後、ズィヤーダトゥッラー3世とイブラーヒームがラッカダから東方に逃走したことを知ったシーイーは、先遣隊として1000騎をマルーサ族のガズウィヤとミーラのアラブの指導者ハサン・イブン・アビー・ヒンズィールの指揮下にラッカダに派遣した。二人はカイラワーン市民にアマーンを與え、ラッカダと舊宮殿行政都市アッバースィーヤ ‘Abbāsīya を略奪していた市民にも危害を加えず、これ以上の略奪を禁じただけである(I 236-7, 243; ‘Idhārī 148-9; ‘Uyūn 138-9)。シーイーはカイラワーン郊外のサーキヤ・マムス Sāqiya Mams でカイラワーンの長老 *shuyūkh*, 法學者 *fuqahā*, 大商人 *tujjār* と會見し、市民に對するアマーンを確認した。かれはラッカダに入城すると、クターマ族の強い反撥を抑えて略奪を許さず、逃亡していた者にも歸還を求め、各地に代官 ‘*ummāl* を派遣してアマーンを宣言させ、盜賊行爲を取り締まらせた。かれ自身はラッカダの宮殿の一つに定着し、クターマ族には空になっていたラッカダとアッバースィーヤ及びその郊外の家を分配し、アラブ都市カイラワーンには入れなかった。カイラワーンとアッバースィーヤの代官にも、それぞれアラブのハサンとハラフ Khalaf の兄弟が任命され、ガズウィヤは港市スーサ Sūsa に代官として派遣された(I 243-7, 256-7, 319; ‘Idhārī 150-1; ‘Uyūn 139)。

隠れていたアグラブ朝の舊官僚やマワリー *mawālī* (王朝の直臣) も再雇用され、イデオロギー的に對立するはずのハナフィー派やマーリク派の法學者

や禁欲家さえ従来とあまり変わらない市民に対する役割と活動が許された。のみならず、アグラブ朝を支えていたイフリーキーヤのアラブ系軍団兵士やアグラブ朝のアビード兵⁸⁹すら、かなりの部分はその地位をほぼ保全された (I 247, 319)。かれらはアブー・ヤズィード Abū Yazīd Makhhlad b. Kaydād の反亂 (332-6/943-7) と戦うために、クターマ族の兵と並んで用いられた⁹⁰。税制でも、略奪が禁じられると、遅かれ早かれ、兵の給與の財源を確保するため舊體制の税制が復活されたはずであり、その時期はおそらく首都占領以前であろう。こうして、あるべき根源的傳統を復活しようとする革命的傳統主義は短期間でかなぐり捨てられ、現にある傳統を繼續するだけの傳統主義の立場が採られるようになった。

シーイー、そしてのちマフディーがラッカーダの宮殿群を獨占し、カイラワーンの略奪を許さなかったことはクターマ族の大きな不満を招き、かれらの一部がマフディーに對して反亂を起こそうとする一つの誘因になった (I 317)。299/912年にはクターマ族の一部がカイラワーンの商店を略奪しようとして市民と衝突し、撃退されるという事件が起きた (I 320-3; 'Idhārī 166)。

このような規律化も合理化と組織化につながり、長期的にはカリスマを弱める。こうして、シーイーの國家は確立した法や制度をもたず、略奪に依存するカリスマ的支配から「悠久の昔」から續くと信じられた日常的な繰返しに基づく、ウェーバーが言う傳統的支配へと復歸しはじめた⁹¹。

⁸⁹ 拙稿「イフリーキーヤにおけるアラブ諸軍團の反亂」『史林』81巻6號 (1998), pp. 37-71.

⁹⁰ Dachraoui, pp. 367-75; Halm, pp. 152, 175, 199, 220, 270, 301, 305, 319.

⁹¹ Weber, pp. 146-8, 690-4, 『諸類型』 pp. 97-8, 『支配の社會學Ⅱ』 pp. 502-15. ウェーバーは支配のあり方を合法的支配, 傳統的支配, カリスマ的支配に三分類した上で, 合法的支配という法を近代西歐の制定法に限定することによって, 合法的支配をもっぱら近代西歐の官僚制にあて, 傳統的支配を「アジア」の集權的家産制國家と西歐封建制下での身分制的家産制國家に二分した。したがって, かれはシャリーアが固定化し, しかも, 裁判がカーディーの恣意的主観によって行われるイスラームの法體系は近代西歐の目的合理的または價值合理的な制定法とは性格的に異なるとして, アッバース朝からオスマン帝國に至るイスラーム諸國家をすべて政治的には不安定だが, 社會構造は王朝交替によっても變化しない典型的な集權的家産制國家 (スルターン制) と見なした。社會が長期間に渡って變化しないということはある得ないし, イスラームの法運用はウェーバーが言うほど恣意的ではないことが指摘されている (とくにオスマン帝國の場合) が, 計算合理性をもって制定された近代法と區別することは十分にできるであろう。とすれば, 前近代において一時的なカリスマの支配を除

カリスマ的支配が傳統的支配に移行する決定的な契機は、カリスマが繼承を通じて、日常化するよりは希薄化することである⁸⁸。シーイーが不謬の指導者として喧傳してきた現実のマフディーがクターマ族やシーイーの目にはカリスマ性に缺けていたことは、まもなく一部のクターマ族をして、シーイーを名實ともに最高指導者にすべきクーデターへと向かわせた。これは失敗し、シーイーとクターマ族のハールーン、アブー・ザーキーが處刑されたが (*I* 306-19; 'Idhārī 161-5), まもなく小カビーリヤ山地でウーリッサ系マーワタント Māwa-ṭant 族の若者を眞實のマフディーとする、クターマ族のかなりの部分が参加する反亂が起きた ('Idhārī 166-8; *I* 324-5; Idrīs 123-4)。カリスマ性が大いに損なわれたマフディーは、後繼者の指名 *naṣṣ* によって若き子カーイム al-Qā'im に若干のカリスマ性を認めさせようとするだけであった⁸⁹。そのカーイム (322-34/934-46) もカリフ即位後は残された若干のカリスマを保存するため、新都マフディーヤ al-Mahdiyya の宮殿深くに終生完全に隔離されてしまった (*I* 331; 'Idhārī 208)。

以上のように、當初シーイーによるカリスマ的支配がほぼ貫徹していたクターマ族國家は、短期間にアグラブ朝と大差のない傳統的手法による國家へと大きく變貌した。

まとめと展望

以上見たように、山の尾根の集村で暮らし、傳統的な家父長制と長老制のもとにあって、氏族に分かれて鬭争していた小カビーリヤ山地の山岳農牧民、クターマ系その他の諸氏族に統一を與えたのは、カリスマ性をもったシーイーの宣教であった。かれが呼びかけたイスラームはアッバース朝の正統性を否認し、アリーの子孫であるイマームもしくはフッジャへの忠誠を呼びかけることを除けば、ほぼ通常の形のイスラーム（細部では實にさまざまな見解の相違を許容

けば、西歐諸國家も含めてすべてを傳統的支配とする大枠では、ウェーバーの類型はなお覆されていないと見るべきであろう。

⁸⁸ Weber, pp. 671-3, 679-82, 『支配の社會學Ⅱ』 pp. 430-2, 465-72.

⁸⁹ Daftary, *The Ismā'īlīs*, p. 129; Brett, "Mīm", p. 33. 指名によるカリスマ繼承はしばしば見られることである。Weber, pp. 143-4, 672, 『諸類型』 p. 82, 『支配の社會學Ⅱ』 p. 432.

する)であり、のちのイスマール派の教理ではなかった。クターマ族はすでに近隣のアラブ都市と持続的に直接接触した結果、かなりの程度イスラームの影響を受けていたが、シーイーに従うことによってより自覺的なムスリムとなった。最初にシーイーに支持を与えたのは伝統的な長老ではなく、擡頭しつつある新指導者のようである。シーイーのカリスマ的指導を受容することによって日常性から脱却し、構成員の平等を原則として結束した氏族横斷的な信徒共同体は、分裂していた他の氏族民や近隣都市のアラブに勝利し、多大の戦利品を獲得した。このことが保身や戦利品獲得を目当てにした参加者をいっそう増やし、ほぼすべてのクターマ族を糾合する國家を建設する結果になった。ただ、もともとクターマ族というアイデンティティが希薄であったこと、周辺の氏族ほどクターマ族との関係が不明瞭であることを考えれば、これはクターマ族の統合というより、正確には小カビーリヤ山地の山岳民諸氏族の統合というべきであろう。

シーイーの最初からの目的はアグラブ朝を打倒してイフリーキーヤを支配下に置き、不謬のフッジャまたはイマームたるマフディーを迎えることであった。結集したクターマ族はこれに全面的に協力したが、シーイーは都市の征服の過程では積極的にアマーンを與えて略奪を容易には許さず、アグラブ朝の徴税における違法行為を正すという革命的傳統主義に則って、都市民に對し自らの政權の正當性を主張した。さらに征服が進むと、革命精神の弛緩や財政上の配慮から、この革命的傳統主義はアグラブ朝の場合と大差ないシャリーア遵守を旨とする單なる傳統主義へと移行していった。新國家はイフリーキーヤを征服してアグラブ朝にとってかわり、マフディーを迎えたあとは、クターマ族出身の兵を軍の主力とするほかは、アグラブ朝の舊官僚・マワーリー・アビード・アラブ軍人の一部を溫存し、ハナフィー派とマリーク派の法學者にさえ活動を許した。しかも、迎えられたマフディーがカリスマ性に乏しい人物であったことに反撥したシーイーと一部のクターマ系運動幹部はマフディーによって處刑された。こうして、新國家はそれが滅ぼした舊國家とあまり変わらないものとなり、カリフ＝イマームのカリスマ性は希薄なものになった。

今一つの新國家の挫折は、アルジェリア北西部のマグラーワ Maghrāwa 族

やイーフラン Īfran 族、アウラース山地の山岳農牧民ハッワラ族などを信徒としても、従属民としても結集できなかったことである。クターマ族の團結と成功を見たハッワラ族は、カスティーリヤ地方のイーフラン族出身のカリスマ的宗教指導者アブー・ヤズィード⁽⁴⁰⁾の指導下でクターマ族とファーティマ朝にとってかわるべく團結し、一時カイラワーンを含むイフリーキーヤの過半を占領したが、結局、クターマ族によって敗れ去った (Idris 172-329)。

3代カリフ、マンスール al-Manṣūr (334-41/946-53) のもとでこの危機を克服したファーティマ朝は、新たに最高カーディー *qāḍī'l-quḍāt* となったスウマーン (在職 336-63/948-74) の努力によって、一般的な解釋とはあまり違いがないものの、最終的には不謬のイマームの判断をあおぐとするイスマーイール派の法學と、コーランの秘義 *bāṭin* を探求する解釋學 *ta'wil* の基礎を固め、4代カリフ、ムイッズのもとでカリスマ的支配を再構築していく⁽⁴¹⁾。ムイッズは自らがイマーム、ムハンマド・イブン・イスマーイール Muḥammad b. Ismā'il の子孫であることを強調し、新プラトン哲學的な東部イランの一派を含めて、東方のイスマーイール諸派を自らのもとに結集することに成功した。こうして、單なる政治黨派ではなく、独自の教理をもったイスマーイール派が成立したと考えられる⁽⁴²⁾。

(40) 拙稿「アブー・ヤズィードによるハッワラ族國家形成の試みとその失敗」『人文自然科學論集』110號 (2000)。アブー・ヤズィードはアッパース朝やアリー家の主權を認めないため、イバード派とされるが、ルスタム朝の再建も目指していないため、ルスタム朝のイマームに反抗したイバード派の一派ヌッカール Nukkār 派とされる。

(41) Halm, *empire*, pp. 340-2, 370-4, 376; Brett, "realm", pp. 435-8, 445-6; *E. I.*, vol. 8, "Nu'mān" (by F. Dachraoui), pp. 117-8.

(42) Brett, "Mīm", pp. 36-8, "realm", pp. 439-40, 446.

THE PROPAGATION OF ISLAM AND THE FORMATION OF THE KUTĀMITE STATE

AMABE Fukuzo

At the end of the ninth century, the Kutāmites nestling in numerous villages on the ridges of the Lesser Kabylia mountains, eastern Algeria, were divided into many clans and waged occasional warfares against each other (Their identity as Kutāmite kins was very weak). They were under the authority of their patriarchs, who presided over peoples' assemblies, and were charged with carrying out the assemblies' decisions. Each clan (and even each patriarch) was fiercely independent, and continued to resist the increasing encroachments by Arabs from the nearby former Roman cities situated at the foot of the Lesser Kabylia, Mila, Saṭīf, and Bilizma. Nevertheless, they had begun to convert to Islam, at least superficially, as the result of direct and continuing contact with the Arab cities through trade (acculturation).

Younger leaders from the Saktān, Masāлта, Ijjāna, and Ghashmān clans, probably in rivalry with older patriarchs, accepted the teaching of Shī'ī, a revolutionary missionary sent by the hidden *imām's* *ḥujja* or deputy (al-Mahdī), who resided in Salamīya, Syria. Ismā'īlī Islam, equipped with interpretation of the hidden meaning (*bāṭin*) of Qur'ān and Neo-Platonic ontology, was yet to come; Shī'ī's *sharī'a* (law) was based on the common interpretation prevalent in those days, especially the regional interpretation of Ifrīqiya (mostly older Umayyad one).

Persecution by opposing tribesmen forced Shī'ī and most of his followers to move from Īkjān, a Saktān village, to Tāzrūt, a Ghashmān village overlooking Mila. Ironically, this persecution facilitated the formation of a new, fervently egalitarian community based on the acceptance of Shī'ī's charismatic leadership. Eventually, even with military assistance of the Arabs of the nearby cities, the opposing tribesmen, divided among themselves and burdened with the persistent rivalry of their traditional patriarchs, were overcome by the rising community. Following the once anti-Shī'ī Malūsa and Lahīṣa, all the opposing Kutāmites accepted Shī'ī's

Islam, albeit unwillingly, in the hope of gaining renown and booty. As a result, the traditional patriarchy gave way to a new community, in which all members were equal to each other, subject to Shī'ī's charismatic judgement.

At the beginning of the tenth century, after conquering all of the Arab cities nearby, Shī'ī launched offensives into the Aghlabid dominion. In every city he offered security to all citizens regardless of their religious affiliation—Muslims, Christians and Jews—in return for the payment of *shar'ī* taxes to Shī'ī's government. As this campaign continued, the basis of his rule shifted from his personal charisma to the traditional rule of law, very much like that of the Aghlabid state, which it had supplanted. The facts that the real Mahdī was not a charismatic leader and that Shī'ī and his fervent supporters were soon eliminated both helped and completed this transformation. Soon the Kutāmites, who had replaced the Aghlabid henchmen and the Arab warriors of the traditional society, monopolized and enjoyed power and wealth in Ifriqiya.

In the middle of the tenth century, the Hawwārites of the Awrās mountains tried their own version of nation-building and conquest of Ifriqiya under their own religious leader, Abū Yazīd Makhlad. It is only after Mahdī's state overcame this challenge that it seriously began to consider to return to the charismatic rule of *imāms*, helped by the famous Ismā'īli ideologue, al-Qāḍi Nu'mān.